

# 如来蔵の思想的系譜

石 橋 真 誠

## 一 はじめに

如来蔵 (Tathagata-Garbha、如来胎) 思想は、印度大乘に於て種性・仏性を論じた思想体系であり、思想的にはきわめて深い内容を擁しながら、究極的には中観や唯識学派のごとき学派として独立性を示すことがなかった。しかしその思想は他の仏教思想や学派に大いなる影響をあたえ、しかも心性本浄や、自性清浄心という初期の素朴な思想から、さらに大乘仏教の隆盛期に於ける中観や唯識思想と交流・調和しながら如来蔵自らの思想内容を展開していった。

されば、ここに大乘仏教思想史に於ける如来蔵思想の系譜を考察せんとするに、その厳密なる文献学的研究は困難であるが、しかし、いまその思想史を述べるにあたり、かりに三期に区分して、第一期、龍樹の前後に成立したと考えられる陀羅尼自在王菩薩品、仏境界経 如来蔵経 不増不减経 勝鬘経と、第二期 無著、世親の前後に成立したと考えられる無差別論、究竟一乘宝性論、無上依経 撰大乘論 仏性論と、さらに、第三期として中国仏教の祖師達に於ける如来蔵思想の解釈論について考察する。

如来蔵思想の始源を求めるとすれば、早くは Garbha-Upaniṣad の胎蔵説にみることができ、さらに舍利弗阿毘曇論に説く心性本淨説とあわせて組織体系化がなされた。<sup>①</sup> また Advit-Vedānta に、明らかにその発生の基礎を Yoga-Sūtra に、あると指摘することも一考に価する。<sup>②</sup>

しかし如来蔵思想があくまで思想体系として整った形で成立するのは究竟一乘宝性論に於てであって、龍樹、提婆につづく Sarmaṇi によって原型が与えられ、弥勒、無著という伝承を経て現在の形をとったものである。<sup>③</sup> また、その成立の時期は明らかに答えることができないが、しかし、大乘仏教の隆盛期をやや降った時期、すなわち大乘仏教の哲理化に対して自己の生存を支えてゆこうとする動き、それは具体的には、釈尊滅後の比較的早い時代から成立したと考えられる。例えば舍利塔信仰の中にみられる如きはそれである。<sup>④</sup> しかし「如来蔵」という語に限って考える場合、明らかに龍樹の著作の中には見ることができない思想である。しかし六十華嚴の性起品の末尾に「精進智慧の者は乃ち如来蔵を聞かん」とあるのは如来蔵の本来の意味から離れてはいるがやはり如来蔵思想の芽えをそこに考えることができる。<sup>⑤</sup> また最近、如来蔵思想—Dhātu-Vāda—とは、仏教、即ち縁起説が批判した当の対象であったということになる。この様にして、如来蔵思想は仏教ではないことが示された、<sup>⑥</sup> と以上の如く如来蔵思想について多くの学説をみるのであるが、いま、ここに如来蔵の思想的意味をさぐって、その思想的系譜を問うこととする。

如来蔵の思想内容を示すために用いられた語に、心性本淨、自性清淨心、衆生心、一心法界、仏子、如来性、法性等が考えられる。これらの名称は同一の意味を指し示したものはあるが、しかし用語そのものの含む意味内容には多少の異りがあり、また同一の語であっても、その顯す内容によって、自然にその用いられ方が分かれてくる。故に

これらの用語の本来もっている思想内容や、意味を考察することによって如来蔵の思想的立場と、その意味を明らかにすることができるであろう。

まず心性本浄は大衆部等の諸部、及び般若並びに自在王菩薩品において述べられている。

この語は多く心性本浄客塵煩惱染と対句になっているところに注意すべきであって、また対句になっていないまでもその意味として必ず後半の句を含んでいる。即ち煩惱に覆われている仏心の浄相と比較して、異なる衆生心もその心と本性に於て仏と何等異なることなく清浄なりという。すなわち、心性本浄とは生滅の心もその体性は本来清浄なりという意味であって、その正しく主張するところは、生滅心と反対の立場をとっている。それは不生滅法と即一にあり、換言すれば即法性、即法身、即真如と等しく、まさしく、如来蔵思想とその立場を同じくする。

次に衆生心について、さきの心性本浄なる心は、常に客塵煩惱に覆われている生滅の心に名付けたのであり、その清浄と呼ばれる心も現前の相より名付けるとき、それは衆生心という。何故なれば、この衆生を他にして即法身、即法性、即真如と云うことができないからである。しかしこの衆生心の語、そのものには、即法身、即法性、即真如の意味は勿論なく、その顯す如来蔵の意味は隱覆蔵の如来蔵であり、その心性本浄の語は能撰蔵の意味に於て理解され、さらに次の一心法界は所撰蔵の如来蔵をあらわす意味である。

ここに一心法界は、先の衆生心とは全く反対の立場に立つものにして、一法界心、または一如法界とその立場を同じくするものであり、この一心とは絶対無二の一心であり、生滅心の意味ではないすなわち衆生心が染位にあって浄位をながめて相即を論ずるとすれば、この一法界心は浄位に立つて染位の相を統一せんとするものである。華嚴經の十地品に

三界は虚妄にして 但だ是れ心の作なり 十二因縁分は 是れみな心に依る<sup>①</sup>

というのは明らかにこの立場に立っているものである。一心は絶対不二の一心である故に、この一心は反って一心と相対の諸法、生滅の心との關係を明らかにする立場に於て述べられ、また華嚴經に

心は工画師の如く種々の五陰を画く<sup>⑧</sup>

という、この心はすなわち一法界心は法身真如であり、如来藏としては所撰義の意味に於て理解される。以上、衆生心、並びに一法界心は、各々浄染の一端にのみに立って、性淨相染の立場を欠いている。これに対してこの二面性に立つ、自性清淨心とは心性本淨客塵煩惱と同一の立場であり、心の淨であつて、本来の染であるのではないと主張する立場である。即ち自性清淨心とは、その性淨なる心、それはすでに衆生の心性の淨なることを自他ともに認めている態度である。これに対して仏子とは雜阿含、四五に、

汝等を子となし、我が口より生れ、法化により生れて法の余財を得る。

と、また中阿含、これに<sup>⑨</sup>

謂く汝等の輩、是れ我が真子なり、口より生れて法は法の化する所なり、

と、また法華經の信解品に<sup>⑩</sup>

我等、眞に眞は仏子を知らず、今我等方に知る。世尊 仏智慧に於て吝惜するところなき所以とは何か、我等昔より、このかた眞にこれ仏子なり。今法王大宝自然に至りて、仏子の如く、まさに得るところのものは、皆すでに之を得る

と、以上によつてのごとく、自性清淨心に比べて、この仏子の語は、宗教的性格が強く、しかも、その成立は心性本淨よりも古く、本淨思想が用いられた後も仏子の語は失われず仏の悲用が強調され、自性清淨心の如く理性を論ずるのみでなく、仏子には仏になる可能性をもつとともに、その必要性と実際性とが説かれるのであり、即ち梵網經に、<sup>⑪</sup>

衆生 仏戒を受くれば 即ち諸仏の位に入る 位大覺に同じおわれれば、真に是れ諸仏のみ子なり  
と、また仏地經論に<sup>⑤</sup>

仏の教力によって、彼の聖道生れる故に仏子と名く、能く仏種を紹介して、断絶せざらしむるが故に仏子と名くと、また華嚴大疏五には外子（凡夫）、庶子（二乗）、真子（菩薩）、という。即ち仏の真の子というためには自性清淨心のみでは不充分であり、自性清淨心に於てその淨心の顯現相として簡単に取り扱われていた善根力が、ここに於ては重要な役割をなしている。故に真の仏子は仏道修行人にかぎるのであると、梵文十地經 第十法雲地に<sup>⑥</sup>

郷等、仏子達よ、復次にかくの如くこの菩薩地を得たる菩薩は、不可思議と名付くる菩薩の解脱を獲得す、又無障礙と名付け、清淨決択と名付、普門光照と名付け、如来藏と名付け、法界藏と名付け、住一切境と名付くる菩薩の解脱を獲得するなり

と、仏子が菩薩の通名として用いられていることは、仏子の本来の意味をあらわしている。

では仏子なれば必ず仏種をそなえるべく、この仏種は果位と自体であるならば、自性清淨でなければならぬ。しかし仏子は人に約して語られているのに対して、仏種はその意味について説かれている。即ち仏子の仏子たる内容（種子）そのものを意味する。しかしここにも仏子の語の意味と同様の特色がある。華嚴經に<sup>⑦</sup>

仏の種子は、衆生の田の下に、正覺の芽生ず

と、また探玄記十一に<sup>⑧</sup>

菩薩の所行を名付けて仏種となす

と、この仏種に対し、仏性は自性清淨心、如来藏の意味として用いられている代表的經典は涅槃經である。この場合、性は不改、因等の意味であり、そのなかで特に因の意味がその中心をなしている。涅槃經に於て、心性本淨思想

の立場と、仏子、仏性の立場の巧みな調和のあることを知らねばならない。即ち一切衆生悉有仏性である以上一切衆生に成仏の可能性のあることは必然的であり、涅槃經に於てはこの一切衆生の成仏を問題として、

諸の因縁を以て、未だ和合せざるが故に善男子、是の義を以ての故に、我二因を説く、正因、縁因なり、正因とは仏性と爲し、縁因とは発菩提心と名く、二因縁を以て、阿耨多羅三藐三菩提を得、石より金を出すがごとし。

と、仏性とは明らかに理性的である。しかるにまた經に、

衆生の仏性にまた、二種の因あり、一とは正因、二とは縁因なり、正因とは衆生を謂い、縁因とは、六波羅蜜をいう。

と、これは理、行の性であり、涅槃經に於てかたられてゐる仏性の意味は理性であるが、一方善根として行性の具不が問題となつてゐる。この仏性とは仏因の意味である故に仏因は理性のみでなく、修としての仏教の目的を問うてゐる。ここに成仏についての可能性をのみ問うのでなく、いかに成仏するかが論じられる。ここに所謂斷善根としての一闍提の問題が生れてくるのである。

一闍提は理性よりすれば成仏の可能性に何等欠けてゐるところがないが、行性よりすれば成仏することは決してないことは明らかであり、問題とならないのである。いま涅槃經に於て闍提成仏を許すというのであるが、それは理性の立場に於てなのか、行性をも含めてゐるのか。

四重の禁を犯す一闍提の人、方等經を謗り、五逆罪をなすも、皆仏性あり、是の如き、衆生みな善法なくも仏性はこれ善なり、我が諸々の弟子この説を聞き已りて、我が意を解せず、或は有説して言く、四重の禁を犯し、方等經を謗り、五逆罪をなす、一闍提等悉く仏性ありて或は言を説くなし。

と、後世、この理行の二仏性について、一性、五性の論争の起る原因がここにあると考えられる。この調和しがたき

問題を巧みに調和して闡提成仏を主張し、一切衆生悉有仏性の思想を述べたのが涅槃經である。

以上、これらの仏子、仏種、仏性は明らかに如来蔵思想として、仏性の性は清浄心のその如く体の意味のみでなく、因の意味と解せられるところにその特色がある。即ち因であれば、仏性とは仏因の意として、仏性は理性のみならず行性を含み、ここに如来蔵の中には行性を含むのである。即ち行性としての如来蔵に於て仏性という意味が成立する。かかる立場に立つ如来蔵とは、因として「如来に蔵す」とも「如来に蔵せられる」所謂、能摂の意味であつて、如来蔵とは仏性清浄心を意味するのである。

さらに、如来、即ち法身、仏性が煩惱の中に隠蔽するとみるならば、所謂、隱覆蔵であり、如来蔵とは、煩惱を意味する。

また如来の智内に一切衆生が蔵せられると考えるならば、所謂、所摂の意味として、如来蔵とは一切衆生を指していう。ここに於て自性清浄心は、能摂の意味を顯し、仏性は所摂の意味を、これに對して三義を示した如来蔵の立場とする。

### 三

前述のごとく、如来蔵の起源については未だその定説をみることがないが、大乘仏教思想史のうえからみて、最も早い時代に如来蔵思想をとりあげたのは自在王菩薩品であろう。

いま、その異訳である羅什訳自在王菩薩經に、

菩薩は自心淨きが故に、一切衆生に入つて心淨く……若し是れ衆中に多欲有るは、能くその心を知り、また離欲相を見る。何を以ての故に、心相は非染の故に……心性即ち法性を知る。自在王、これ菩薩他心智自在を明す。

と、四自在の他心智自在として、菩薩觀智の所知の性が説かれ、その所知の性である清淨の心性は即法性と觀ぜられる、ここに於て以後、清淨心は諸經論に清淨心即法身、衆生界即法身と説かれ如来藏思想の萌芽を、ここにみるのである。さらに自在王菩薩品に於て心性とは、

一切衆生の心性は本淨なり、性本淨とは、煩惱の諸結も染著する能はざること、猶し虚空の沾汚すべからざるがごとし、心性と空性とは等しくして二有ることなし<sup>⑤</sup>

と、また、

如来は我取の根本を了知す、是の故に我淨なり、我淨の故に能く衆生を淨む、我淨とは則ち一切諸法を覺知せず……法の義とは即ち是れ如来なり<sup>⑥</sup>

と、我淨とは我取根本淨の意味で、心性本淨と同義であり、最後に如来とは「法義即是如来」と云うごとく、正しく指すところは法身である。これ自在王菩薩經に云う「心性即法性」とも同義であり、この「如来」の語義は本有の法性と、今成の菩提の意味を含んでいる。故に

衆生及び仏世界を觀察して、解脱涅槃等と差別なく、仏は法界みな一味を觀するのみ<sup>⑦</sup>

という。この自在王菩薩の説相は法性、真如というよりも如来という点から、衆生の心の体性を論ずる立場に立っている。

このことを次に仏境界經について考察するに、前半、如来法身の相を九種の譬によつて説明し、その後半に法身如来の内容である菩提の十六種を説くのであるが、この十六菩提は明らかに自在王菩薩品を受けたものであり、前半の九喻は華嚴經の如来性起品によつてゐる。しかるに自性清淨心と法身との關係は、

一切衆生は如来清淨法身鏡像力に依るが故に如来清淨法身を見うる。<sup>⑧</sup>



と、またつづいて

一切衆生は清淨心に依て……如来身を見る

と、また

衆生は善根力に依るを以ての故に法身は声を出し、諸天人は是の如きの言を作りて如来は説法す<sup>㉔</sup>

と、最初の所謂如来清淨法身鏡像力とは、無作の法身でなく、衆生の善根力の立場でかたられており、次の第二句に清淨心といふ第三句に善根力というは、自性清淨心が本来の清淨相の顯現としてであつて、従つて仏境界經に於てはその淨心を、如来清淨法身鏡像力といったのである。しかも淨心の相が善根力である故に清淨心そのものは、即ち法身そのものに外ならないのである。さらにこの自性清淨心即法身の立場からして、始めて九喻の立場が理解されるであらう。さらにまたこの法身は自在菩薩品の「如来」とも同義であり、仏（如来）に對する考え方も受動的で、例えば仏の涅槃に對する考え方として

彼の衆生、是の如き心を起すは、すなわち如来畢竟涅槃という。文殊師利、如来應正遍知とは、生ぜず、死ぜず、起らず、滅せず文殊師利如来應正遍知とは無始世來にして、常住大般涅槃を証す<sup>㉕</sup>

と、すなわち性起品に

衆生を化すために涅槃を示現す<sup>㉖</sup>

という立場とは異り

若し如来、世に出るも、及び世に出でざるも法性法体は……不生不滅なり<sup>㉗</sup>

とすなわち法身のみをとつて報化二身の徳としたもので、ここに於て所説の目的は、明らかに法身の不動而動、不説而説の性起相を説くのであつて、法身とは一方に於て如来（報應）の体であり、一方衆生の本淨の心性である。従つて

その所説は清浄心の体の領域を説明したものである。さらにかかる立場は性起品の一心性起の思想を基礎として衆生の自性清浄心を、法身、真如にまで引き上げ、衆生と仏との一体であることを証せんとするものである。すなわち、経の十六菩薩の初めに、

本淨とは即ちこれ不生……不生とはこれ菩提、菩提とは名けて平等となす。平等とは名けて真如となす。真如とは名けて不異となす、不異とは名けて如実となす。

という。すなわち真如とは、心の体性と菩提の果と同一の立場であり、衆生の清浄心は本来具足しているという。以上のごとく自在王菩薩品に於てかたられる自性清浄心、即法性、即法身の思想は性起品の影響をうけて、自性清浄心の思想から如来蔵思想へと展開するのである。

次に大方等如来蔵経について、経題の「如来」蔵とは、その中心的所説である九喻から考察するならば、「如来に蔵せらる」(所摂蔵)と訓ずることはできず、「如来を蔵す」と訓じなければならないであろう。しかも、それは衆生の心中に仏果を蔵す能摂の義でなく、煩惱の心中に浄心を具有する隱覆蔵の意味であり、経題の「如来蔵」は「衆生貪瞋煩惱中に」如来を蔵す」と解釈すべきであろう。換言すれば、この経に於て問題になるのは蔵として法身ではなく、またその法身が煩惱を脱却してゆく過程が問題になるのでなく、経に示さんとするとところは、仏道に向う衆生の、その衆生の中に浄心があり、衆生の真淨は必ずその煩惱の中にある。というのである。故に

我仏眼を以て一切衆生を觀るに、貪欲恚癡の諸の煩惱中に、如来智、如来眼、如来身ありて、結跏趺坐して儼然不動なり善男子よ、一切の衆生は、諸趣煩惱の身中に在りと雖も如来蔵ありて常に染汚なく、徳相備足して我が如く異なること無し。

という。

さてこの文を次の華嚴經の文と比較するに「一切衆生心微塵中に如來智、無師智、無礙智、廣大智等有り」と、仏境界經に於てもそうであつたごとく、この如來藏經も華嚴經にその根底が置かれており、仏境界經に於て説かれる清淨心は、煩惱法そのものの中に具有するところであり、心性とは煩惱法の心性であつて、煩惱の他に清淨と呼ばれる法はなく、華嚴の一心性起に於て問題になるのも、この日常心の外に於て存しないということである。

以上のごとく「如來藏」の語と「自性清淨心」の語とは不一不異の關係にあり、その内容に於て全く同一の立場を示しているのであるが、しかしその態度に於て、前者は淨心の相に於て後者はその性に於て異なっている。すなわち、自在王菩薩品、仏境界經が、ただ衆生心の性の平等を論じて、性は必ず相によつて存在することを論理の外に置いたのである。しかるに如來藏經に於ては性は必ず相に即して説かねばならないことを示している。すなわち、煩惱の相がすなわち仏性であり、衆生が即法身であるという即の論理は、後の勝鬘經に於てより發展していくのである。

以上の自在王菩薩品並びに仏境界經、如來藏經の所説は、凡夫は煩惱に覆われているが、本来の清淨心は何ら變らない、隱覆藏に對し衆生の清淨心は法身、眞如と異なることのない全く同一であるとする、所撰藏、或は迷悟染淨の相違はただその清淨心と客塵煩惱との關係に於てであるという能撰藏。これに對して不増不減經に於て

甚深の義とは、即ち是第一義諦なり、第一義諦とは即ち是衆生界なり、衆生界とは即ち是如來藏なり、如來藏とは即ち是法身なり、舍利弗よ、我が所説の如き法身の義とは、恒沙を過ぐる不離不脱不斷不異なる不可思議の佛法、如來の功德智慧なり<sup>⑧</sup>。

と、仏凡迷悟は法界の波動であり、しかも妄見の起るのは、

如實に彼の一界を知らざるが故に<sup>⑨</sup>。

である、とこのような点に於て仏境界經とその立場を異にし、前引の

恒沙を過ぐるに不離、不脱、不断、不異なる不可思議の仏法

は、勝鬘經の二種如来藏空智と比較するとき

空如来藏とは若離若脱若異一切煩惱藏なり、世尊、不空如来藏とは恒沙を過ぎて離れず、脱せず、異ならず、不思議の佛法なり<sup>③</sup>

と、不空如来藏に於てかたられている。さらに、

衆生界を離れず、法身に有て法身を離れず衆生界即法身なり、法身即衆生界なり。舍利弗よ、この二法とは義一にして名異る<sup>④</sup>

と、するならば衆生界即法身である故に衆生の相である煩惱即如来藏と言ひ得るのではないか。しかしこの衆生界即法身には、前提として衆生界と法身とは不離である故に、「即」は「不離」とシノニムであるとされ、煩惱そのものを即如来藏と言ひ得るであらうか。

この問題については、如来藏の三義として

衆生界中に、また三種の法、みな眞実如にして、不異、不差なり、何をか三法と謂う

と以下能摂、隱覆、所摂の三義を述べている。ここに於て、この三義は、自在王、仏境界、如来藏の諸經に示された如来藏思想を総合統一したものであり、如来藏の一般の意味を明確にした点で如来藏思想史の上で重要である。すなわち、隱覆の義について「客塵煩惱所染自性清淨心」という。この意は仏性論如来藏品に云う清淨心を隱覆する煩惱をさしていうのでなく、煩惱に覆われた清淨心を云うのであって、能摂の義と比較するに、能摂は自性清淨心そのものについてかたり、隱覆は、その清淨の相についてかたっている。さらに所摂の義とは、衆生にとっての理法身であると考えられ、「未來際平等」あるいは「不變皈依」としての法身であり、そしてそれを「説為衆生」という故で

ある。以上の如く如来蔵の三義とは衆生界の三つの見方を顯すものであり、これがさらに三位の如来蔵として、宝性論に於て展開していくのである。

次に如来蔵思想が真に大乘仏教の思想体系として説かれたのが勝鬘經である。經に於ては、まず勝鬘夫人は仏意を受けて（以上如来真実功德章）十大受（以上十受章）三願（以上三願章）を起すのであり、これら十受三願は、十受に於ては、第十、三願に於てはその第三の摂受正法の一に帰結するのであると説く、すなわち

菩薩の所有する恒沙の諸願一切はみな一大願中に入つて所謂摂受正法す<sup>⑧</sup>

と、さらにこの摂受正法とは摩訶衍であり、

摩訶衍とは、一切の声聞、緣覺、世間出世の善法出生するの故である（一乗章）

この摂受章及び一乗章に於て三乘方便、一乘真実が説かれ、この一乗のみ真に聖諦であつて、この聖諦一仏乗こそ即ち如来蔵である（如来蔵章）と説くのである。さらに勝鬘經の如来蔵について先づ第一に注意すべきは、空不空の二種の如来蔵である。空如来蔵は離（不）脱（対治）異（改変）の意味であり、不空如来蔵とは即ち所摂の意であつて、迷悟一如の立場に立っている。さらにかかる二面を如来蔵思想の中に問題としたのは涅槃經の思想の繼承であつて、さらに迷悟相對して顛倒を明し、その結果淨心と客塵との關係如何が問題となり、ここに如来蔵思想史の上で重要な課題である如来蔵緣起説が生まれる。云うまでもなく如来蔵思想は本来緣起がすなわち如来蔵であり、そのような意味では如来蔵經典はすべて緣起説の展開であるといわねばならない。すなわち仏陀成道に於て開顯された、如来は二邊を離れて中道を説く、所謂此有るが故に彼有り、此起るが故に彼起る<sup>⑨</sup>。

という緣起説の基本は、

如来世に出るも、世に出ぜざるも、この法は常住にして法空法界の如し

と説かれて、縁起の法は如来の出世にも不出世にも厳然であり、これが仏境界經に

若し如来世に出るも及び世に出でざるも法性、法体、法位、法界は実法界のごとく、実住法智の如く不生不滅なり。

とある。これが如来藏經に於ては

若し仏、世に出るも、若しくは世に出でざるも一切衆生の如来の藏は常住にして不変なり、但彼の衆生は煩惱に覆わるが故に。

と、さらに宝性論に

善男子、この法性、法体性の自性は常住にして、如来世に出るも、世に出でざるも自性清淨にして、本来常住なり一切衆生に如来藏有り。

と、如来藏を法界法如の随順縁起として説かれている。これに対して勝鬘經にあっては、

如来藏有るが故に生死を説く……如来藏に依るが故に涅槃を証す、世尊若し如来藏無ければ苦樂を厭つて涅槃を求め得ず。

と、勝鬘經に於ては如来藏があるから縁起としての生死及び涅槃が説かれるのであるという。そこでは如来藏を根源として、生死及び涅槃が性起してくるという縁起説ではなく、如来藏を依止として生死涅槃が説かれる。すなわち、如来藏とは一法界である故にこれを如実に一であると知らないのは迷の生死であり、知ったときは涅槃である。故に如来藏に依つて生死を説くという。かかる縁起説の立場は以後如来藏縁起説として重要な意味をもつ、即ち勝鬘經は、如来藏を即大乘の正法として如来藏に能統一の立場を与えたことによって如来藏縁起思想として展開し、のちに頼耶思想と結合、交流して、さらに新しい思想体系を形成していくのである。

如来藏思想は般若の思想や瑜伽唯識とは別な仕方をもって興隆したものであつて、その思想体系を完成した代表的な論書は究竟一乘宝性論に於てである。宝性論は、龍樹、提婆につづく堅意によつてその原型が与えられ、弥勒、無著という伝承をへて現在の形態をとつたものとせられている。それ故に如来藏が思想体系を形成したのは時代的には瑜伽唯識より少し先立つ時期のものということになるという山口益博士の説を前提として、無差別論、宝性論、無上依経、摂大乘論、仏性論の如来藏仏性思想を問題にしてみたい。先づこれら経論の相互關係を考察するに、無差別論の全体である菩提心の十二義は宝性論の一切衆生有如来藏品第五より不休息仏業品第十までの説を受け、これに序と結を附したものと推定される。さらにこれら經典群の成立年代について、すなわち、自在王、仏境界、不増不減等の諸経は龍樹の晩年より以後にかけて順次成立し、次で涅槃が、その涅槃によつて勝鬘経が成立したということ、これに對して、宝性論、無差別論は多く勝鬘経を引用していること、また無差別、宝性、無上依、仏性の経論の中にあつて、世親の仏性論が最後に成立したものであること、即ちこれら無差別論、宝性論の経論は、世親の後半期の間に順次成立したもののよう推定される。

無差別論は、不増不減経、勝鬘経、如来藏経によつてゐるものであることは、その引用文について見ても明らかである。さらにこの無差別論に於て問題とする菩提心の十二義について、第一に感ずることは、勝鬘経にいたるまでの諸経論に於て、如来藏思想が、或るときは自性清浄心、或る場合は法身、所摂、隱覆、能摂と説かれるに對して、論に於てはその思想内容を整理し、分科せんとしていることである。換言すれば、諸経に於ては、清浄心の迷悟、因果等の差別を説くことに、その主力が注がれていたが、無差別論に於ては平等無差別に立ちながら、その無差別平等

の意味を分類し説明しようとしている。ではこの二者の態度の相違は何を意味するのであろうか。勝鬘經に於ては、如来藏思想を以て仏教の中心として、無差別論に於ては仏教の中心に立ちながら、如来藏思想を組織づけようとするのである。論初に十二義を示し、

最初に菩提心の果を顯示して勝利を見せしむ、次に即ち彼の起るところの因を説き、然して後にこの出生の相と及び異名を顯し、無差別にして、一切位に於て染着あるなく、常に淨法を与え、共相応し不淨位の中で諸功用なく、清淨位に於て能く利益を作し一性涅槃を安立す<sup>⑤</sup>。

と、このように菩提心の十二義が一定の目的のもとに説かれて、如来藏、仏性、自性清淨心等の名目を用いずに菩提心と特に呼んでいるのもこの意味に於てである。即ち実践的意味に於ての如来藏のみでなく、如来藏それ自身に実践を含まんとしている。所謂如来藏即一仏乘即菩薩道の立場に立つて、その上に理論的性同を高唱し、後に相の異に注目し、より性同を問題とする。このような立場は、次の宝性論にいたってより明確に示される。

宝性論は勝鬘經二十四回、不増不減經六回、自在王菩薩品三回、宝髻品三回、涅槃經二回等を引き、また論の構成は自在王菩薩品によっていること、また無量煩惱所纏品は如来藏經の九喻により、自然不休息仏業品は仏境界經の法身無為相品の九喻により、一切衆生有如來藏品は無差別論に該当する。以上のごとく宝性論は、内容、構成ともにこれら諸經論の思想を綜合したものである。いまその構成について、とくに中間の六品、すなわち有如來藏、煩惱所纏、為何義説、成菩提、如来功德、不休息仏業品が中心であり、その内容は、体、因、果、業、相応、行、時差別、遍一切所、不変、無差別の十義に分けて示している。さらに宝性論に於て如来藏の意味するところ、大乘阿毘達磨經の無始世來性 作諸法依止 依性有諸道 及証涅槃果<sup>⑥</sup>。

の偈をもって、勝鬘經の自性清淨章によって、「性」の因の意味、すなわち如来藏を因の義として解釈している。す



なわち

諸仏如来は、二種の法身あり、何等二となす、一とは寂靜法界身、無分別智境界を以ての故に、是の如き諸仏如来法身は、ただ自内身法界なり能く証しまさに知るべし、二とは彼の因を得るため、謂く彼の寂靜法界説法は、衆生を化すべきに依つて説く<sup>④</sup>

と、しかし大乘阿毘達磨經に於て「性」は阿頼耶識を予想して説かれたものであつて、この偈をいかに解釈するかは、如来藏思想と阿頼耶識思想との交流の上で重要な意味をもつものである。しかしこの問題については、從來から多く論じられているため、ここでは省略する。ただ宝性論に於てあくまで衆生は如来の「因」といわば如来藏として内にもっているという意味に於て二種法身がかたられるのであり、また逆に如来藏によつて依持建立されるものとして生死を説明している。すなわち、衆生は如来を藏しているが、煩惱に纏われている「在纏位の法身」としてかたられ、しかも法身は寂靜法界身として無垢であり、法身の法の顯現として、

仏法身は真如に遍滿し、無差別なり、みな実有仏性なり、この故に常有と説く<sup>⑤</sup>

と、宝性論の如来藏は真如、法身の意味に於て、すべての衆生に遍滿しているという。

しかも、この如来藏思想としての法身は、本来理法身で、ここに報化二身を如来藏思想のもとに論述するにいたるのは、理智不二の法身を説く前提と考えられる。

次に無上依經について、經は宝性論の内容を殆んどそのまま引用し、さらに分類、組織づけをより一層整備したものである。すなわち、如来界品第二は宝性論有如来藏品に相当するところで、そこに於ては如来藏は如来界如来性の二義に分けて説かれる。

恒沙を過ぎて、数一切如来不共真真なり、此の法に従り出て、顯現し得て如来界と名く……此の法を名けて法身

となし、……是れ依、是れ持、是れ処なり……名けて如々となす。<sup>⑧</sup>

と、ここに如来性を法身と説かれ、如来界には衆生の淨心染相(如来藏)が述べられて、しかも「此法名為法身」「名為如々」と法身は理として、如来界は所謂如来藏に当り、この如来性、如来界の二者の關係は「從此法而得顯現如来界」「是依是持是処」という。即ち「性」は体として、「界」は因の意味に理解される。この經に於て特色とするところは、衆生は本体として法身即ち如来性と、その実践の立場として如来界を持し、その意味で、この經によって如来藏思想の教学的組織の基礎ができ上ったと考えることができる。さらに仏身論の問題は仏性論にその基を一にしているため、後述することとして、次に撰大乘論について、その最後に、

阿毘達磨大乘經中に撰大乘と名くは、これ正しく究竟を説く<sup>⑨</sup>

と、この撰大乘論は阿毘達磨經大乘品の十種の勝相をとって組織だてたのであるという。大乘阿毘達磨經は現存していないが、撰大乘論に引かれている次の三偈がある。

(一)此界無始時 一切法依止 若有諸道有 及有得涅槃

(二)諸法依藏住 一切種子識 故名阿黎耶 我為勝人説

(三)諸法於識藏 識於法亦爾 此二互為因 亦恒互為果<sup>⑩</sup>

と、この三偈は無著、世親、堅慧、安慧、護法等に引用され、解釈されて、そのあたえた影響は極めて大きい。

撰大乘論に於ては、この三偈のうち第一、第二偈を引用して阿頼耶識の教証としている。とくに世親釈第一に「此界無始時」を解釈して、

此れ即ち阿黎耶識界に解を以て性を為す、此の界に五義有り。一に体類義、一切衆生は此の体類より出でず、此の体類に由つて衆生異ならず、二に因義、一切聖人法四念処等、此の界に縁つて生ずる故に三に生義、一切聖人

の得るところの法身とは、此の界法門を信樂するに由ての故成就し得る。四に真実義、世間に在って、破せず、出世間にあつてまた尽きず、五に藏義、若し此の法に應ぜば、自性善なる故に内に成ず<sup>④</sup>。

という。しかるに同十五卷に諸仏法界の義を説明して、性、因、藏、真実、甚深の五義を説き示し、それは勝鬘經の五藏や、仏性論の如意功德性の五義にあたるのである。すなわち、阿頼耶識の根底に如来藏思想の流れを認めうるのであり、しかも摂大乘論に於ては、法界と阿頼耶識とは同じ五義であると考えるところに、これら二個の思想の結合を示している。従つて頼耶識は所謂真妄和合識として述べられているのであるが、この和合は、真と妄との合一の意味でなく、そこでは頼耶識の全体が真であり、また妄であるというのである。このことを三性一異と説明して、

復た何の義有り、此一識に由て、一切種々相貌を成じ、本識に所余と性起との識は種々相貌なる故に、復た此に因て相貌生ず<sup>⑤</sup>。

と、さらにこの意を真諦釈論第五に、解釈して、すなわち依他起の妄を分別性とし、その真を真実性とし、分別の諸識は本識・所現の相貌であり、この本識より種々の識相を生ずる故に依他起の外に分別性なく、また真実性はまた依他起の所現であると。では依他起より、妄心の起るのは、

自相を立つとは、一切不淨品法習氣に依て彼の為す生を得る。種子を摂持し器を作す、是れを自相と名く、因相を立つ、此一切種子識は不淨品の法の生ずるために恒起す。因のため是因相と名く果相を立てるとは、此の識種々不淨品法無始習氣に因て乃至生ず、是れ果相と名く<sup>⑥</sup>。

と、このような妄心を破するのは聞熏習によるという。

最清淨法界所流の正しき聞熏習を種子と為す、故に出世心生ず<sup>⑦</sup>。

と、清淨心の種子である聞熏習によつて真実性としての悟道に入り、そこに於ては諸識の差別はないし、また差別の

所謂諸識もない。従って、

若し依他性無く、真实性も亦たなし、則ち恒に二品無く、謂く汚染清淨という。<sup>⑤</sup>

となり、摂大乘論は、四種清淨法を述べて、頼耶思想と如来藏思想との結合を説くのである。しかし、このような結合は唯識思想が如来藏思想に解消してしまうことを意味するのではなく、唯識無境はあくまで転依として、能は依他、所は真实、分別という三性説にその基盤をおくのである。ここに摂大乘論の阿頼耶識が、起信論の思想と根本的に相違するところである。

この摂大乘論の立場は、世親にいたって仏性論となつて現われるのであり、唯識学派の大成者としての世親の仏性論は、彼の思想の中心的位置を占めているとするなら、次に如来藏思想史の上で仏性論は如何なる立場にあるであろうか。

仏性論はまずはじめに外道、大小乗のあやまりを正し、つづいて体を明し、次に相を明している。このうち弁相品は宝性論の有如来藏品に等しく、体、相、因、果等の十義によつて仏性を説明している。すなわち仏性とは、

仏性とは、即ち是人法二空所顯真如なり<sup>⑥</sup>

と、この仏性の体を三因、三種仏性、三性三無性、如来藏として、さらに三因とは、応得、加行、円満であるとし、三種仏性とは仏性の実体の三種、すなわち

三種仏性とは応得因中具有の三性にして、一に住自性性、二に引出性、三に至得性記して曰く、住自性とは、謂く道前の凡夫位なり、引出性とは発心より以上有学聖位を窮す、至得性とは、無学聖位なり<sup>⑦</sup>

と、応得因とは真如であつて、果としての仏性であり、因として応得というのである。

さらに応得因を修の立場から説明したのが加行であり円満である。従つて三種仏性としての応得因は凡夫より聖位

までを三種にわけて、説明したのである。いま世親の思想の根本的立場を唯識三性にあるとすれば、この三因、三種仏性は、その思想的根拠である。仏性が仏性としてはたらくのは、仏果の因としてであり、そこでは仏性の「性」は「因」の意味として理解せられる。さらに仏性の体は菩提心であり、その相は凡夫から聖位まで、所謂地前の相である。いま仏性論に於て特に問題となるのは修の立場に於ての行仏性であり、世親に於ける理行二仏性は行仏性の能統一として力説される。ここにそのち成立する五姓各別が生れる原因がある。

以上、仏性論に於て所得の果も、所修の行もともに仏性であり、従つて三性も三無性も仏性であるという。すなわち三性品に三性三無性は仏性であり、真如にはかならないと説く、世親は如来蔵思想と頼耶思想との融合という撰大乗論を受けて、仏性を修の立場に於て問題を提起したのである。

## 五

次に如来蔵思想の中国的展開とは、華嚴の三祖、法蔵に於ける如来蔵思想と課題を限定して、彼が自らの教学形成のうえにいかん如来蔵思想を問題としたかについて論ずることとする。即ち法蔵の出現によつて、中国仏教に於ける如来蔵仏性の論争は、種の問題から位の相違へと問題の視点が移され、以後、その論争は別教一乗という立場をとつて集結にむかうのである。

さて、如来蔵思想が中国に伝えられたのは、五世紀のはじめ、仏陀跋陀羅（三五九～四二九）及び曇無讖（三八五～四三三）等の如来蔵經典翻訳にはじまり、これが組織的に受容され、体系化されるのは南北朝の末、真諦（四九九～五六九）からであると考えられる。以後、地論、摂論系の祖師達によつて研究された。しかし、特に如来蔵思想を、自らの教学体系の内に組織づけたのは、地論南道派の淨影寺慧遠をもつてはじめとする。以後、華嚴の法蔵は自らの思想形成

を問題とするとき、特に如来藏縁起思想を以てその組織化の根底に位置づけたのであった。即ち法藏は彼の所謂、教判論に於ては、中觀と唯識をもって大乘始教とし、如来藏縁起をもって大乘終教となしたことは、彼が華嚴教學を体系化するうえで如来藏思想をいかに重要視したかをものごとがたっている。では彼の問題とした如来藏縁起とはいかなる意味で成立し、展開したか。如来藏思想が、その思想的発展過程に於て具体的には、まず般若空の思想より、次で法華の諸法実相、華嚴の一心法界等の經典と、そのち龍樹によってうちたてられた印度大乘は中觀思想へ、次で無著、世親によって成立する所謂賴耶思想は、龍樹の思想的傾向に対して、賴耶縁起的傾向をもってその特色とする。これに対して如来藏思想は涅槃經、勝鬘經、楞伽經等の經典にその根拠をおきながら、さらに賴耶思想と結合し、如来藏縁起思想として組織づけられたのは起信論である。これが中国仏教思想史の上で多くの祖師達の注目されるところとなり、如来藏思想が中国に於て問題となるのは常に賴耶思想とのかかわりに於てであつた。特に法藏の五教判に於て、小乗、大乘始教、大乘終教、頓教、円教の五教の順序を以て教相を判じ、華嚴を円教と判ずる場合、終教の如来藏縁起思想を前提として、中觀と唯識の綜合、即ち性相融会をそこにみたのである。いま、彼の代表的著述である五教章に、

如来藏常住の妙典を捨てて好楽して、種々の空經を修學すと、乃至広説せり、解して云く此れ則ち空理の有余に約して名づけて始教と爲し、如来藏の常住の妙典なるに約して名づけて終教と爲す。

又、起信論の中の如きは、頓教門に約して絶言真如を顯し、漸教門に約して依言真如を説く、依言の中に就いて始終二教に約して空・不空の二の真如を説くなり<sup>98</sup>。

と、始教と終教の二教に約し空・不空の真如と説くと述べ、さらに、

此の真如の二義は、同じく前の始教の中には、法相差別門に約するが故に、但だ一分凝然の義を説けり、此の終

教の中には体相鎔融門に約するが故に、二分の無二の義を説く……若し頓教に依らば、即ち一切の法は、唯一真如心なり差別の相尽きて離言絶慮不可説なり……若し円教に依らば、即ち性海円明に約す 法界縁起 無礙自在 一即一切 一切即一 主伴円融なり。

のごとく、法蔵は起信論の如来蔵縁起思想を立場として仏教教学に新しい視点を与えたのであった。

しかるに、かかる起信論の立場は、如来蔵縁起思想を以てし、それは勝鬘經に於て出発し、さらに楞伽經に於てより發展して、さらに楞伽經の釈論ともいふべき起信論に於て思想的により展開するのである。いまこの起信論にいたって所謂如来蔵縁起思想が組織体系づけられたものであるとするならば、この如来蔵縁起思想を法蔵以前の祖師達はいかに理解したであらうか。

地論宗の南北二道派の相違は阿頼耶識の解釈の相違にあつて、特に南道派の流れをくむ慧遠は、その著、起信論義疏や、大乘義章に於て第八識を以て真識心とし、本識を阿梨耶識となすと述べて第九識を立てるのであった。しかるに、いま、この慧遠の書かれた著述の前後を注意して解説するに、本来八識を説き「如来蔵によつて第八識なり」と述べ、如来蔵を第八識とするのである。しかし第八識は生滅門に於てかたられ、依他起に於て真識といわれ、如来蔵を意味する語として用いられているが、所謂、清淨識の立場に於て理解することはできない。そこでは第八識は眞妄和合識ともいふべきで、第九識が心真如門にあたり、第八識以下は心生滅を立場とする。従つて真如門を識と名付けるのは適當ではなく、生滅門に於てのみ識と呼ぶべきであるとする慧遠の如来蔵の立場は、あくまで如来蔵を識と理解したごとくである。すなわち、

心生滅とは、如来蔵に依ての故に生滅心あり、謂うところの不生不滅と生滅和合して一に非ず異に非ず、名けて阿梨耶識となす、此の識に二種の義あり、能く一切の法を摂し、一切の法を生ず。云く何をか二となす、一とは

覚の義 二とは不覚の義なり、言う所の覚義とは、謂く心体、念を離れ、念相を離れるとは虚空界に等しく遍ぜざるところなく、法界一相、即ち是れ如来平等法身なり、此の法身に依て説きて本覚を名く、

と、この起信論にいう如来蔵について、慧遠の解釈はのちの法蔵の如来蔵の理解と基本的に異なり、慧遠の如来蔵の識説的理解は法蔵にあつては真如縁起的傾向として示される。このことは、また起信論に

本覚の義とは、始覚の義に對して説き、始覚とは、即ち本覚に同ずるを以て、始覚の義とは、本覚に依ての故に不覚あり不覺に依ての故に始覺ありと説く、又心源を覺るを以ての故に究竟覺と名く、心源を覺せざるの故に究竟覺に非ず。

と、この本文に對して法蔵は起信論義記に

何を以ての故に本覺の義とは、始覺の義に對して説く、始覺を以てとは、即ち本覺に同ず、積して云く、始に對して以ての故に、之を説きて本となし、初意に答うるなり。

始を以て即ち本と同ずるとは、心源に至りて時に始覺は即ち本覺に同じ、二相なきを以ての故に

此の心体、無明縁に隨つて動じて妄念を作す、而して本覺の内熏習の力を以ての故に、漸く微覺厭求あり、乃至究竟還本覺に同ずる故に 依本覺 有不覺 依不覺 有始覺と云うなり。

と、義記に於ては本覺と始覺は真如隨染によると述べ、さらに起信論はこの文の前に

言うところの覺の義とは、謂く心体念を離れ、離念相とは、虚空界に等しく遍ぜざるところなし、法界一相とは、即ちこれ如来平等法身なり、この法身に依て説きて本覺と名く、何を以ての故に本覺の義とは、始覺の義に對して説く。

と、述べる本覺の義に就いて、義記は



智淨相と言うとは、本覺隨染 還淨の相を明す、不思議業相とは、還淨本覺業用の相を明す。

と、性淨本覺に對すれば、智淨相は隨染本覺であり、不思議業相は智淨相の業用であると述べる。さらに真如の不變と隨縁について法藏は

隱時能く、如來に出生して、如來藏と名く、顯時は万徳の依止となすを名けて法身となす……衆生の真心は即ち諸仏の体にして更に差別なし。

と、真如の不變と隨縁を説いて心真如門とし、さらに心生滅門に説明を与えて、体の差別のないことを説き、さらに両者の關係は、法藏がしばしば用いる「不染而染」「染而不染」という勝鬘經の文意を引用して説明している。ここに於て法藏の教學が、真如の不變隨縁の二義を立てることは、心の生滅不生滅の二門が明瞭となり、如來藏の不染而染、染而不染という二義によつて染淨二門が明らかとなり、さらにかかる立場から、有と空について所謂「有の空に異ならず、空の有に異ならず」という空・有の本來の意味を明確にすることができる。また常と無常について「常の無常に異ならず、無常の常に異ならず」とここに於て無常の根本的立場を明確にしている。

以上のごとく、真如如來藏を動的に理解した法藏はさらに真如の不變と隨縁の意味を明らかにして自らの思想的立場を確立したのであった。即ち、彼は真如隨縁 如來藏隨縁をもつてかかる立場から生きた仏教的理解をなしたのも法藏であり、そこに法藏の華嚴教學の根柢をみることができる。かかる立場から法藏は、仏教教學の全体系を四宗にわけ、

一、隨相法執宗 二真空無相宗 三唯識法相宗 四如來藏縁起宗の名称をあたえたのである。これが四宗は、第一小乗諸師の所説、第二龍樹・提婆の所説、第三無著・世親の所説、第四馬鳴・堅慧の所説であるという。このうち無著、世親の立場は如來藏縁起思想と異なり、理によつて事の差別を問題として、起信論の如く理事融通無礙を説くか、

説かないかによつて始教か終教かの教判の基準を定めた。これはのち彼の著である入楞伽心玄義に於て一有相宗二無相宗 三法相宗 四実相宗と全仏教を区分したのであった。では法蔵にとつて五教判の上に何故さらに四宗判を立てなければならなかったのか。仏教の根本的立場に立つ如来蔵縁起思想について、起信論義記に四に

則ち理事融通無礙を説く、此を以て宗の中に如来蔵隨縁とは阿頼耶識を成ずと許す、此れ則ち理に於て事を徹するなり、亦依他縁起無性同如を許すを、此則事理に於て徹するなり<sup>⑤</sup>と、また入楞伽心玄義に

四に実相宗とは、前教の中に会して、法相を立てるところなり、皆如来蔵縁起に依らざるはなし、実を称して顕現す、金が嚴具を作するが如く、これ楞伽及び密嚴等の經の如し、起信、宝性等の論に説く<sup>⑥</sup>

と、阿頼耶識が如来蔵の一心によつて融会されるという。かかる如来蔵縁起思想を基盤として、法蔵は彼独自の華嚴思想体系を大成したのであった。而して、法蔵にとつて思想的に重要な問題は、般若の立場を離れないで積極的に理と事、即ち法身と衆生身の同一性をどこに求むべきであるか。法蔵にとつて、少くとも仏教全体を見渡す根本的立場を与えたのは起信論等の如来蔵縁起思想の立場であり、故に彼にとつて如来蔵縁起思想は根本的な依りどころであり、そこから彼の独自の華嚴教学としての四宗教判が成立するのである。

以上

#### 注

- ① 大正大学学報 第四 如来蔵説の起源及び發達 望月信亨
- ② 印仏研 十九・一 如来蔵思想の淵源に就いて、西 義雄。
- ③ 般若思想史 山口 益著。
- ④ 龍谷大学論集 第三五九、如来蔵究竟性 武邑尚邦。

- ⑤ 華嚴思想 華嚴教学と如来蔵思想 高崎直道。
- ⑥ 印仏研 三十五・一、如来蔵思想は仏教にあらず 松本史朗。
- ⑦ 大正蔵 九 五五八 C
- ⑧ 大正蔵 九 四六五 C
- ⑨ 大正蔵 二 三三〇 A
- ⑩ 大正蔵 一 六一〇 A
- ⑪ 大正蔵 九 十七 C
- ⑫ 大正蔵 二四 一〇〇四 A
- ⑬ 大正蔵 二六 二九八 C
- ⑭ 大正蔵 本 88頁、梵文和訳十地經 龍山本 二一八―二一九
- ⑮ 大正蔵 九 四六一 B
- ⑯ 大正蔵 三五 三一〇 A
- ⑰ 大正蔵 十二 五三三 B
- ⑱ 大正蔵 十二 五三〇 C
- ⑲ 大正蔵 十二 五六八 C、五六九 A
- ⑳ 大正蔵 十三 九二七 B
- ㉑ 大正蔵 十三 一一一 C
- ㉒ 大正蔵 十三 一一三 A
- ㉓ 大正蔵 十三 二二一 C
- ㉔ 大正蔵 十二 二四〇 C
- ㉕ 大正蔵 十二 二四一 C
- ㉖ 大正蔵 十二 二四一 C
- ㉗ 大正蔵 九 六二八 B

50	大正蔵	三	一一九	C
49	大正蔵	三	一五六	C
48	大正蔵	三	一一四	A 一二五
47	大正蔵	三	一三二	C
46	大正蔵	十六	四七〇	B
45	大正蔵	三一	八二八	A
44	大正蔵	三一	八三八	B
43	大正蔵	三一	八三九	A
42	大正蔵	三一	八九二	A
41	般若思想史	山口 益著	八四	
40	大正蔵	十二	二二二	B
39	大正蔵	三一	八三九	B
38	大正蔵	十六	四五七	C
37	大正蔵	十二	二四七	C
36	大正蔵	二	八五	C
35	大正蔵	十二	二一八	A
34	大正蔵	十六	四六七	B
33	大正蔵	十二	二二一	C
32	大正蔵	十六	四六七	A
31	大正蔵	十六	四六七	A
30	大正蔵	十六	四五七	B
29	大正蔵	十二	二四四	C
28	大正蔵	十二	二四七	C

- 51 大正蔵 三一 一一五 A  
 52 大正蔵 三一 一一七 A  
 53 大正蔵 三一 一二〇 B  
 54 大正蔵 三一 七八七 B  
 55 大正蔵 三一 七九四 A  
 56 華嚴思想史 高峯了州著 六〇  
 57 大正蔵 四五 四八一 C  
 58 大正蔵 四五 四八五 A C  
 59 大正蔵 三二 五七六 B  
 60 大正蔵 三二 五七六 B  
 61 大正蔵 四四 二五六 C  
 62 大正蔵 三二 五七六 B  
 63 大正蔵 四四 二五九 C  
 64 大正蔵 四四 二七三 C 二七五 A  
 65 大正蔵 四四 二四三 C  
 66 大正蔵 三九 四二六 C

〈付記〉 以上の論稿は、去る十月三十一日、佛敎大学 四条センターに於て行われた、第二回 日韓仏敎文化国際学術研究会議の  
 発表要旨を骨子として加筆したものである。